



TITLE:

王龍溪先生談話録並に解説

AUTHOR(S):

島田, 虔次

CITATION:

島田, 虔次. 王龍溪先生談話録並に解説. 東洋史研究 1952, 12(2): 145-170

ISSUE DATE:

1952-12-25

URL:

<https://doi.org/10.14989/138961>

RIGHT:

王龍溪先生談話錄 並に解説

島 田 虔 次

王龍溪先生は王心齋と並んで謂ゆる王學左派の駿將であるが、その思想は汪洋放恣、ほとんど万物すべからざるおもむきがある。先生に深い關心を寄せながらも、私はただ途方にくれるのみであつた。深く私の愚鈍を憐まれた先生は、某月某日、みずから自己の思想の概要を明かしたまうた。それを適當に編輯し且つ別に私の見解を付して解説にかへたのが本稿である。陽明門下辯舌第一の稱にそむかず、先生の談話は説き去り説き來つて眞に人をして得せしめざればやまぬ概があつたのであるが、私の筆録は果してよくその眞を傳ふるや否や。ただ喜ぶのは計らずもこの筆録が、陽明學は何よりもまづ陽明學そのものの立場から理解せらるべく、批判はその上でのことでなくてはならぬといふ私の持論にふさはしきものとなつたこと、また特に第一の談話に於て、私の舊著を補ふ面の多々みいだされる點であ

る。解説に於いては敢て蠻勇をふるつて先生を批判して憚らなかつたが、ねがはくは先生が笑つて之を聞かれむことを。なほ、通じて註を付して全集その他との對照をはかつたのはもとより筆記者の老婆心にすぎぬ。

一

御承知でもあらう、私といふ人間はただただ先師の説を祖述傳道することのみその八十五年の生涯を費した男である。それで先師と私との因縁をまづ申上げておきたいと思ふのであるが、それには先師の良知の説について少しく説明を加へることから始めよう。さうすれば、私たちが先師の教にかくも感激し傾倒した所以も御了解いただけるで

あらうし、また私の生涯の大綱もほぼ察していただけるものと信ずるのである。

先師の良知の教は、一言にして盡せば、人間の本來の姿に、本來の原始統一なる相にかへれといふことであつた。人間のこの原始統一なる點を先師は良知と名づけられた。良知は時の古今を問はず、地の東西華夷を問はず、また天子たると賣柴人たると、君子たると盜賊たると、五体健全者たると聾啞者たるとを問はず、おほよそ横目豎鼻の人間たるかぎりには平等に固有なる先天的道德能力である。否、それは單に能力といふより自己を實現せんとする活動そのものといふべきであらう。ただ哀しい哉、われわれは常に良知のままに生きてゐるのではない。生機の枯渴、原始統一の分裂、そのうちに生きて無自覺であるのがわれわれである。われわれは『虚しく生きてゐる』、眞實に生きてゐない。世道人心の頹廢は當然の結果といはねばならぬ。先師は事柄の因果を鋭く看破せられた。元來、原始統一としての良知は、もつとも中心的には二つの意味をもつ。一には知と行との統一。二には自と他との統一。この統一不可分なるものが分裂してゐるところに、即ち良知の眞理が

自覺せられてゐないところに頹廢と危機とがうまれたのである。先師はかくて朱子學に痛烈な攻撃の矢を放たれた。

當時の學問、否ひろく思想界精神界一般の基調は朱子學ひというであつたといつてよいが、この朱子學こそすべて合一的なものを分裂的に見ることを教へるものであり、その先知後行の説こそ時代の恐るべき疾患——先師みづからすら嘗てそれを病みながら氣づくことがなかつた——に對して究極の責を負うべきであつたからである。

朱子學はいろいろに言ふことができようが、私の考へではそれは、何でも二つに分けてしまふ、といふ點を特徴とする。理と氣、性と情、体と用、未發と已發、何でも二つの範疇におしこめて處理する。知と行でもその通りで、まづ正しき認識を確立すること、その後で實踐、といふ段どりになる。先知後行といふ關係である。正しき認識とは、そのいはゆる格物致知の説で、事事物物、一として理なきはない、それをいちいち窮めてゆくことによつて正しき認識が得られる『必ず外の物格りて、而してのち内の知至る』¹⁾といふのである。しかしながら、知行の眞相は果してそのやうなものであらうか。

例へば、痛を知る、寒を知る、饑を知る、などといふ場合、みづから親しく苦痛、寒氣、空腹を體驗することなしに眞實に知ると言ひうるであらうか。或はまた、或人が孝を知るとか何某は悌を知るもののだとかいふ場合、それは單なる知解を指して言つてゐるであらうか。知つてゐても行はないならば畢竟していまだ知ではあり得ないのであるまいか。『知は行の主意、行は知の工夫』であり、『ただ知とのみ言へば當然そこに行がふくまれてをり、ただ行とのみ言へば、當然すでに知が含まれてゐる』のであつて、かくて『知はすでに行の端緒であり、行はすなはち知の完成である』と考へらるべきではあるまいか。一念のきざしたところ、そこが既に行なのであり、知行とは兩箇の字でありながら、その實ただ一箇の工夫を意味してゐるのではあるまいか。(こゝでちよつと御注意申上げるが、先師が『良』知といはれる場合、いはゆる知識技能などいふときの知とは別箇の知を意味してゐるのである。そのやうな謂ゆる聞見の知も根源的にはこの合一的知にもとづいてゐるのであるが、ただその抽象型態としてその本來の性格を稀薄にして相對的に獨立の領域を許されてゐること恰も三次元の立方体を投影すれば二次元の平面となり、二次元の平面を投影すれば一次元の線となるごとく、また曲線を局部的にのみ

取あつかへば直線と見なしうるが如くである。ついでに言へば、その立方体といへども更に何ものかの、われわれの知的能力をもつてしては否定的にしか言ひあらはし得ないものの投影ではないであらうか。この點はのちに私の良知説を申上げる際、多少御參考にならうかと思ふのであるが、それはともかくとして、先師の説が朱子説に比して謂ゆる科學的研究に對してプロモウチヴでないとの考へ方が一般化してゐるらしいが眞相は實はその逆であることをどうか承知していただきたい。先師は良知が聞見の知と次元を異にする根源的なものであることを力説せらるることによつて、逆にそのやうな經驗知、無記知を解放せられたのである。朱子に於いてはこの分別は未だ爲されてゐない。かく見れば古來わが堯舜孔孟の學が中心教義とするところの『誠』が實は知行の眞相を道破したものに他ならないことは容易に了解せらるるであらう。大學の『謂ハユル其ノ意ヲ誠ニスルトハ自ラ欺クトナキナリ。惡臭ヲ惡ムガ如シ、好色ヲ好ムガ如シ』といふ一節を解して先師は申される、なるほど惡臭を聞く、好色を見るのは知に屬し、惡臭を惡ふ、好色を好む、は行に屬すると一應は分別せられよう。しかも實際は、かの惡臭を聞いたその瞬間、既に實は惡うてゐるのであつて、聞いたのちにあらためて別に心を立てて惡ふのではない。たとへば鼻

のつまつてゐる人は惡臭が現に前にあつても、ちつとも聞がないのだから惡ふといふこともない。これはやはり臭を知らぬのである——と。¹⁰⁾まことに、眞の知は如惡惡臭、如好好色なるものでなければならぬ。肉体そのものが知の凝聚運動とならなければならぬ。¹¹⁾それが知行合一といふことであり、即ち『誠』である。誠の定義としては、普通、實也、眞實無妄也とせられ、¹²⁾そこからさまざま形而上學的理論が構築せられたが、より直截にはそれは知行合一の謂であると爲すべきではあるまいか。人が誠實でなければならぬとは、單に主觀的な心のもち方といふやうなものであるのではなく、むしろ知行が合一的でなくてはならぬといふことである。知は誠實でなくてはならぬ。實踐に示されざる知は單なる記誦博識の無責任なる教養にすぎぬ。行もまた誠實でなくてはならぬ。精確な認識のともなはぬ實踐は畢竟して單に主觀的な『冥行妄作』¹³⁾に他ならない。知行のこのやうな『誠』としての眞相、その相依相入の關係を忘却するところに士大夫讀書人のかの憐むべき教養主義、エビキュリアニズムが生れ、また逆に道學先生の固陋にして人情に近からざるリゴリズム、その困縛苦楚が生れる。

先師が時代の子として特に激しき攻撃を浴せかけられたのはその前者であつた。人生の第一義と何ら相ひ渉ることのない訓詁考證の學、詞章文藝の學、¹⁴⁾それらはすべて玩物喪志の學であり、學の墮落であつて、何よりも『見在の工夫』を問題とする知の已むあたはざる痛切性、切迫性に對する無自覺より起り、世道人心に對する無責任を結果する。それらは要するに自己の悅樂を求める『功利之學』に他ならぬであらう。『先づ知つてしかる後にこそ始めて行ふことができるのだ。いまはまづ學理的研究（講習討論）に赴き、知の修鍊をなすべきであり、眞の知を得るをまつてはじめて實踐にうつるべきである』と彼らは言ふかも知れぬ。しかしながらかかる徒輩は實は『死にいたるまで行はず、從て、また、死にいたるまで眞實には知らぬ』のではなからうか。¹⁵⁾低いでばかりゐるナイフとはまさにかかる輩に言ふべき言葉ではないであらうか。否、それすらも實は單なる口實にすぎないであらう。聖學明かならざれば功利の習の人の骨髓にしみ入るは必定とせねばならぬ。見よ、今日の弊たる『記誦の廣きはまさにその傲を長じ、知識の多きはまさにその惡を行ひ、聞見の博きはまさにその辯を肆にし、

辭章の富めるはまさにその偽を飾る¹⁶⁾世の士大夫讀書人は自ら學問者と稱しつつ滔滔としてみな功利の徒であり假人であるではないか。明德を天下に明かにし生民を康濟する所以のものが果していづくにありや。然も朱子説はよくこの弊害を救ひうるであらうか。否、そもそも朱子の格物説、先知後行の説は果してかかる流弊に對して無縁であつたであらうか。先師が理を外にありとする朱子學を以て『學術を以て天下後世を殺す者』に擬し、『洪水猛獸』といふ儒家として最大級の言葉を以て糾弾せられたのは、果して單に一時激昂の語であつたのみであらうか。¹⁷⁾

かくて知るるであらう、知行の原始統一としての良知の眞義が見うしなはれたことは、ただちにまたいま一つのことをも意味することを。すなはち良知のもつ自他の原始統一といふ意味の没却これである。¹⁸⁾良知の説を以ていたづらに『内』を専らにして『外』なる天下國家を忘るるもの、性理を空談するのみで『物を成す』¹⁹⁾ことを等閑にするものと非難せらるるならば、それは良知の何たるかを全くわきまへざるものと言はねばならぬ。良知が内であるといふのはそれが内外の統一なるものとして内なる吾が心の眞相で

あるといふにほかならぬ。『天地萬物一体の我』の眞相が良知である。聖學が眞に『内外を合せ物我を平かにする』²⁰⁾底のものであるならばそのことの可能と必然とを保證するものこそ良知でなければならぬ。²¹⁾儒學を眞に『經世の學』たらしめ『救世の學』たらしめるものは良知である。人をして『一体不容已』の情あらしめるものは良知である。良知の學が孔門の精髓である所以は、そのみが仁を十全に根據づけるからである。²²⁾さればこの良知の眞理に立たずしていたづらに治國平天下を呼號する制度禮樂の學のごときがいか根柢なき單なる知識にすぎないかは自明のことといはねばならぬ。²³⁾いたづらに外に求むることをやめてただ内なる良知を致せ、しからば是非と好惡とはおのずから萬民とひとしく、人を視ること猶ほ己のごとく、國を視ることなほ家のごとく、天地萬物を一体となすにいたるであらう。²⁴⁾吾人の天地の間に身を置くや、もと退托を容れず、萬物一体なる良知のわれわれに課する使命は斷じて口實と逃避とをゆるさない筈である。²⁵⁾しかるに堯舜孔孟の學の眞精神たる良知の意味が没却せられて以來、士大夫はその使命の切迫性を忘れて毫も自覺することがない。生民は生民、自分

は自分、分裂崩壊その極に達してゐるといはねばならぬ。²⁶⁾民の樂しみを樂み、民の憂を憂へ、生民をして熙熙皞皞たらしめ、三代の治を今日に來らしめようといふ聖學の崇高な理想は果していづこに消えたのであらうか。²⁷⁾己を成すを知るのみで物を成すを知らざる獨善の徒輩は佛教すらこれを自了漢としておとしめてゐるではないか。否、自らが自了漢たるのみならばまだよいであらう。忍ぶべからざるは生民の苦しみである。聖學あきらかならず、士大夫がその使命を自覺せざる結果、痛ましいかな、生民はいまや陷溺の危機に呻吟してゐるではないか。²⁹⁾

四海の生民と一氣貫通してゐる我、その我が生民の痛苦を自己の痛苦として感じないとしたら、それはまさしく手足の麻痺した病人でないであらうか。醫書にいはゆる不仁人ではなからうか。³⁰⁾一夫の所を得ざるあれば、恰も自分が彼を溝中につき落したかのやうに感じたのが古人であつた。父子兄弟が深淵に墜落して溺没せんとしてゐるとき、呼號して狂奔し、服裝儀容もおどろに斷崖を攀ち降つて之を救はうとする、それが一体骨肉の人の止むことを得ざる情でなければならぬ。しかるにその傍らに平然と揖讓談笑しつ

つその人を指して、見よ禮貌衣冠を棄てて顛倒呼號するとかくの如し、必ずや狂人ならんか、とうそぶく士大夫の悠悠として行路の人の如くなるもの——かくの如き徒輩をして狂と呼び、相ひともに非笑するにまかせよ。むかし孔子は『吾この人とともに生きずして誰とともにか生きん』と申された。自分もまた『その不可なるを知りつつ而もなほ之を爲さんとする』ものである。『天下になほ狂を病むものあり、我いづくんぞ狂を病まざるを得んや』³¹⁾いまや天下は沈痾積痿、これを起死回生せしむるもの、諸君に望まずして誰ぞ。³²⁾

師は時代の危機を深刻に認識せられた。師の叫びはわれわれの鬱屈せる精神をはげしくとらへた。『好んで異を樹てるもの』『僞學として禁止すべきもの』更に卑俗には、そしてそれ故にまた最も頑強には『讀書をこととせず禪に近し。朱子學に相違し、畢業に妨げあり』³³⁾——さまざまな誹謗が先師とその教とに浴せかけられたが、純真な求道者たちが、やみがたくその教にひき寄せられてゆくのを防ぐことは遂にできなかつたのである。ある者は、最初はただ月に一度、先師にお目にかかるのみであつたのが、やがて十

日に一度となり、五六日に一度となり、三四日に一度となり、そのうち先師の近所に轉宅し、あぐくの果は邸内のお倉の隅を片づけてもちつてそこへ棲みこんでしまつた。³⁴⁾ある進士はいよいよ晴れて任官のため妻子を携へ、家財をまとめて上京の途中、江西の軍司令部に先師を御訪ねしたのがきつかけで、次の日も、又次の日も訪問して時の移るを知らず、とうとう司令部構内に一室を借りうけて専心御教をうけたいと強請し、そのままそこに居ついてしまつた。

妻子の哀願、親友の苦諫もその志を翻せしめることはできなかつたのである。³⁵⁾詩を以て既に一家をなしてゐた董蘿石老は六十八歳にして先師と語るや慨然として詩を棄て十五歳も年少の先師に師弟の禮をとつた。老の言に曰く、何たる幸福ぞ、夫子の門に至らざりせば余は生涯を空しくせしならん、と。³⁶⁾はじめ先師の教を傳聞してゐたときは嘲笑諷謗をこととしてゐた徐汝佩君（珊）は親しくその人を見その教を聞くに及んで恍然として醒め、油然として生意あふれ、悔責して曰く、もし夫子の門に及ばざりせば、余は生ける屍に等しかつたであらう、と。³⁷⁾

右はただ數例にすぎぬが、先師の人格とその良知の教が

——否、先師の人格そのものと化した良知説が、いかに眞實直情の人びとを執へたか、その一斑を知ることにはできようと思ふ。次にはこのわし自身がその光景中の一人物であつたところの、先師晩年の講學のさまを語るであらう。

先師が作戦・用兵・行政の天才でありになり、江西・福建の山嶽地帯に巢くふ大匪賊團を掃蕩して治安を回復したに引きつづいて、かの驚天動地の大事件、寧王宸濠の叛亂を平定せられたのは、まことにわが大明一代を通じてくらぶるものなき偉功であつたこと、このことについては申上げる必要もなからう。またこの赫赫たる功名に嫉妬と不安を感じた中央の官僚どもがいかに陰險な謀略をめぐらして先師を陥れようとかかつたか、あらうことか謀逆罪を以て先師を誣ひ、また生死をともした部下將兵の爲めに先師があれほど熱望し殆ど哀願せられた論功行賞をあくまで拒み通した當局者の心術のいかに陋劣なりしか、死ぬるものなら死んでしまひたい、老父を背負つてどこかへ逃げてしまひたい、と苦惱せられる先師の御心中のほど、それらについても私は親しくうかがつたことがあるが、今はすべて省くとしよう。このわしが先生の門に初めて入つたのは

右のやうな謂はば成功のゆゑの逆境とでも稱すべき境遇から先師がやつと解放せられて、故山に錦を飾られたその歳、すなはち正徳十六年のことであつた。³⁸⁾先師が龍場に於ける九死一生の体験から心即理といふ大眞理を確立せられたのが正徳三年、やがて江西に於ける軍司令官兼民政長官としての劇務のうちにそれが致良知といふ簡易明白な教義に鍛へあげられたのであるが、いまや越城（紹興）に歸休せられた先師は御歳五十歳、御健康もやうやくに小康を得、その思想は最後の高潮に達してゐた。先生はいまや良知そのものであられた。口を開けば良知がそのままに露呈し、假借湊泊など、郷愿の意志は微塵もみられなかつた。³⁹⁾先生は昂然として狂者の胸次をもつて良知の眞理を説き、われらの覺醒と奮起とを促されたのである。もはや世の誹謗のごときは眼中にない。⁴⁰⁾——ここで先師の逸話を一つお話ししておきたいと思ふ。それによつて良知の學のいはば社會的性格ともいふべきものがいくらか髣髴せらるる點があるかも知れないからである。⁴¹⁾

先師が紹興に歸休せられた翌年、父君、すなはちもとの南京吏部尙書龍山公が薨去せられた。わが中國に於ける喪

葬の制、ことに父母の死に際してのそれがいかに形式的に嚴格、繁瑣であり、いかに馬鹿馬鹿しく盛大であるか、すでに御承知のところであらう。その風は上流階級に至るほどはげしい。資を竭して賓主を盛んにし、他人の觀せものを爲す、それを孝と稱するのである。⁴²⁾先師はかねがねかかる虚偽を惡んでゐられた。それで父君の喪に際しては實に斷然たる舉に出られたのである。まづ弔問客のもてなしには、豪華なかざりつけの中で山海の珍味を盛つて豊修をきそふといふ陋習をきつぱりと改められた。ただ、高齢のもしくは遠來の客に對しては、喪主と同じ食事を差上げるのは道でないとして、素食に肉もの二品を添へられたのみであつた。一族の弟姪に對しても素食が百日を過ぎてのちは肉食が習慣になつてゐるお前たちにこのうへ無理を強ひるのは偽善をつのらせるものだから形式的な掟はこれかぎりゆるめる。今後は各人それぞれの仕方では追慕の孝心を盡すがよい、と申しわたされた。更にまた先師は弔客の面前でも敢て哭せられなかつたこともあり、かと思へば、誰もゐないのに哭せられることもあつた。⁴³⁾先師のこのやうな行動がさなきだに激しかつた反感誹謗をいつそう刺激したこと

も見やすい道理であらう。げんに、古くから先師と肝膽あひ照らした同志であり、のち先師の墓誌銘を撰したほどの湛甘泉老ですら、肉食のさまを見て氣色を害し、先師に書を送つて詰問せられたのであるし、私自身も事の真相についてひとから質問せられたことがあつた。なるほどそれは一見、駭目の行動——先師は實は謂はゆる駭目の奇行を深く憎んでゐられたのであるが——であつたかも知れぬ。しかしそれは良知の學の當然の歸結であつたのである。『天下古今の人、その情はみな一である。先王が禮を制定せられたのは、萬人の情にもとづいてそれに修飾（節文）を加へられた。さればこそよく萬世の規範となりうるのである。もしも禮に吾が心に照らしてみても納得がゆかないものがあるれば、それは經傳の誤脱か、然らずんば時代による風氣習俗の相違に由來する。されば先王が定めてゐない場合でも、理を推して行ひ、それを禮と見なして差支ない（禮記禮運）、もし徒らに古に泥んで、心に納得もゆかないのに盲目的に行ふならば、これ非禮の禮に他ならぬのである。後世、心學がなほざりにされた結果、禮のことなどわからなくなつてしまつたのであるが、しかし良知の人にあること萬古一

日の如し、いやしくも吾が心の良知に順つて爲すかぎり甚しい逸脱といふもののあらう筈はない』と先師は申された。⁴⁴⁾經典に定むる禮について既にかくの如し、いはんや單なる習俗、單なる格套——實はそれも先王の禮に根據すること常に主張するのであるが——に於いておや。又これは私の死後のことであるが、崑山の顧寧人君は『今の學者は禮は敬といふ主眼點を知れば充分、喪は哀といふ主眼點を知れば充分、と言つて古の遺文を研究することはぜんぜんしない』と大明の學術を罵倒してゐるが、果して如何であらう。實はむしろ顧君の罵倒をそのままに禮はわれその敬を知るのみ、喪はわれその哀を知るのみ、といふ點から平心に禮教と習俗とを再検討し再組織する時機にあつたのではなからうか。⁴⁵⁾もしそれが實現せられてゐたら……思へば先師の良知の教のあまねくわが中國に廣まらざりしところこそ千秋の恨事、弟子として深く自責の念にたへぬところではある。

言歸正傳、士大夫たちの冷眼をしり目に、私と錢緒山君はまつさきに先師の門を叩いた。私は廿四歳、緒山君は廿六歳であつた。はじめのうちは同志の集りもなほ寥寥たる

ものであつたが、それも次第にふえて來て御邸の近隣に續續と居をかまへた。⁴⁶⁾ そのほか、紹興府城内外の天妃、光相・能仁などの寺院にも、一室ごとに數十人も起居し、夜ともなれば身を横たへる餘地もない、それで交替して床につくといふ有様であつた。山山、寺寺、いたるところ遊寓の同志であふれ、感きはまつて詩を高唱する聲は夜となく晝となくひびきわたるのであつた。先師が座にお着きになると、前後左右とりかこんで聽講する、その數つねに數百人。いれかはり立ちかはり新しい同志は續々とつめかけるので記帳もれも出てくる始末。

聽講しおはつて門を出るごとにわれわれは思はず踴躍して快哉と叫ばないではゐられなかつた。五里霧中に入つたものはからりとして出た。疑問に惱んでゐたものは解決を得た。憂憤と鬱屈とを抱いてやつて來たものは胸もはればれと歸つていつた。ああ、何たる感激、何たる素晴しさ。われわれは、殆ど理に酔ひ道に酔ひ、良知に酔ひ痴れるものの如くであつた。先師の教は決して單なる學說ではなかつた。それはわれわれの頭腦に訴へる學理であるよりも、むしろわれわれのハートをゆさぶる啓示であつた。私は先

師の良知の説に接してはじめて『人』となつた。はじめて眞の自己（眞我）を把握した。私が人間として生れてきたといふ一大事因縁、『人生ただ此の事あるのみ』と私が口癖にいふ『此事』⁴⁷⁾、その自覺なしには生きてゐても無意味であり、人間であつても禽獸に等しいところのもの、⁴⁸⁾ 先師はそれをきつぱりと把握させてくださったのである。もちろん、言葉に酔はされたのであつたらその酔は直ちにさめよう。そのやうな人物もゐたことは事實である。⁵⁰⁾ しかし、われわれはちがふ。われわれは先師から單なる言説、いはゆる『一場の説話』をきいたのではなかつた。先師は『身心』を以て語られ、われわれは『身心』を以て聞いたのである。私の生涯はこの時にはつきりとしまつてしまつた。而後の私の短くもない生涯——先師は私が三十一歳のときに、廣西遠征よりの歸途、嘉靖七年、御歳五十七歳で舟中に病歿したまうた。持病の肺結核が昂じて、おきまりの腸を侵したのである。臨終の御言葉は、心は明るい、言ふことはない（此心光明・亦復何言）。の二句であつた。この私はそれから更に五十數年を生きのびる——がただただこの先師の教への普及のため、先師の一脈をして絶えざらしめんとす

る『傳道』の生涯であつたことは當然であらう。もちろんそれは單なる報恩の私情につきるものではない。⁵¹⁾それはまさしく萬物一体に立つ良知說そのものの必然の歸結であつた。——しかしこの點については今は既に充分に了解してくれてゐるやうだから、この邊でとゞめることにしよう。

二

以上、私がいかに先師の教に傾倒するにいたつたか、その因縁をのべた。次には師說に對する私自身の理解——私は先師晩年の定説を正しく繼承したものとあくまで信じてゐるのであるが——をお話する段取りである。私は今度は、かならずしも知行合一、萬物一体、といふ觀點にしばらくしないで、もつと一般的にまた哲學的に、特に諸氏の非難をうけた點を中心に、自說の輪廓を述べてみたいと思ふ。

その爲にはまづ、先師の薨去後、その良知の說に對していかにさまざまな解釋が行はれるやうになつたか、を説明しておくのが便利であらう。例へば、王心齋君の現成良知說、聶雙江兄の歸寂說、鄒東廓文の獨知說、羅念庵君の收攝保

聚主義、などはその最も有名なものである。私は嘗てさまざまな異說を内容的に分類して次のやうにまとめたことがある。すなはち、⁵²⁾同じく良知を宗とするといひながらも、そのうちには

一、良知のみでは空虚に墮するからどうしても聞見によつて助發せねばならない。すなはち現成良知なるものはないのであつて、修證によつてこそ始めて完全になる。恰も鑛石中の金は火にかけられ精鍊せられてのみ完全な金となることができるやうに——といふ說。

二、これに對して、良知は『學ばずして知る』知であるから、そのうへ更に『知を致す』必用はない。良知はそのままで完全無缺（良知當下圓成無病）であり、本來的に無欲なるものであるから、心のままに動いて道に合せずといふことなく（直心以動・無不是道）そのうへ更に人欲を去る工夫などは要しないのだ——といふ說。

三、良知は『虛寂』といふ點を主眼とするもので、『明覺』は緣境、すなはち對象界（境）が成立したのちに對象界と相對的に見られた場合のことにすぎぬ。良知といふ知は覺照の意味での知とは區別せねばならぬ。『寂に歸する』こ

とこそ良知説（致良知説）の眞面目である。譬を取るならば鏡が物を照すとき鏡の明なる体（本質・實體）が寂然不動である場合にのみ對象はおのづから辨別せられるのであり、鏡がもし自己の照といふ作用を固執するならば、明かにうつすどころか、かへつて眩しくて用をなすまい——といふ説。

四、右に對して逆に、良知は明覺をこそ中心概念とする、歸寂の説は要するに『沈空』すなはち空一邊倒にすぎぬ、とする説。この第四の中にはまた、良知説は『已發』に立つ説であつて『未發』を本旨とするものではない、未發と要するに良知の未成立を意味するに他ならないから、といふ説を含ませることができよう。

五、更にまた次には、眞理には『主宰』と『流行』との二方面がある。主宰は『性』を根據づけ、流行は『命』を根據づける、として、良知に体（主宰）と用（流行）とを分つ説があり、また

六、學は順序正しく階梯的に進むを要する。究極地に達すれば無差別平等であるにしても、探究の過程に於ては本來の區別が守られねばならぬ。として致知に始・終の別あ

ることを力説するもの。これはいつそ、一の中に含めてよいかも知れぬ。

各人各説、さまざまなニュアンスはあつたが、それらをまとめてみれば、ざつとこんな風になると思ふ。そのうち、第一、第二の説は初歩的といふか外面的といふか、ともかく分別悟性が先師の説に接したときまづ豫期されるのはこのやうな解釋である。前者は朱子學を脱しきれぬ沿襲の説に他ならず、後者は一足とびの議論（凌躐之論）にすぎぬ。第一の説は先師の説を空虚だ禪學だとする外からの非難と實は同じ性質のものにすぎぬし、第二の説に關聯しては、私自身いつも現成良知だと誹られるが、私の主張する現成良知とは似ても似つかぬものであることをおことわりしておきたい。

第三、四、五の説はより哲學的より本格的と評してよろしからう。この一群に共通な特徴は、体・用といふ朱子以來の傳統的な範疇がその思索の基礎となつてゐるといふ點である。虛寂と明覺、已發と未發、主宰と流行、それらは畢竟して体と用との對立にほかならぬ。このやうな考へ方に對しては、体の方を強調する説（例へば三）に關しては、

それはみづからその用を窺せしむるものである、といふ欠點が指摘せられるし、用を主眼とする説(例へば四)については、みづからその体を埋没せしむるもの、といふ非難が正當である。いはんや体と用とを單に並稱するのみのものなど、單に觀察記述の學ならばいざ知らず、道の學問たるの榮譽を擔ひうるものでは到底ないのである。

さきにも言つたやうに、朱子が何でも二つに分けるのに對して、先師は何でも一つに合せられる。良知は一切の相對立以前、渾一未分なるところに於て把握せられねばならないのである。理と氣、体と用、内と外、未發と已發、知と行……、否、善と惡との分別すらすでに第二義に墮するであらう。元來、宇宙の實相、眞實在、絶對的根源的なもの、それは渾然として分別をゆるさないものである筈である。いまそれを中國哲學の傳統にしたがつて、簡單に『体用一源』と定義するならば、この体用一源なるものはそれを強ひて言説にもたらさうとするとき、言によつて言を遣つて、空、虚、無などといふ否定的な字面に頼らざるを得ないであらう。

しかしながらそれが單に無なるのみのものでないことは

言ふまでもない。それは無でありながら有を生むものである。私はその點を自無而生有、あるひは無中生有と表現した。⁵³⁾ 宇宙内のことは吾儒分内のこと、とは陸子の言葉であるが、まことに孔門の學が眞の學であるならば、それは天上人間、森羅萬象を包括し、それらを根據づけて餘すところなきものであらねばならぬ。宇宙間の物と事とは畢竟して言説しうるもの、相對的なもの、すなはち有にほかならぬ。有の根據となるものは有と別次元なるもの、すなはち無ではないか。無こそ萬有の基、⁵⁴⁾ 無中生有とはみづからは言説思議によつて有としてとらへらるることなきもの、すなはち無でありながらしかもすべての有を成立せしめてゐる、との謂にほかならないのである。良知とはこの言説思議すべからざる渾然たる眞實在の人間に於いて發現したところに他ならぬ。否、人は天地の心、天地の眞相とはその實、人間の眞相に他ならぬのであり、良知とはまさしくこの眞實在そのものであるといつてよい。先師が人の良知は草木瓦石の良知といひ、我の靈明が存しなければ天もたりえず、地も地たりえぬと申されたときまさにこのことを意味せられた。すなはち、良知には二面の意味がある、

一にはそれは人間の心の本の姿、従つて二には、それは謂はゆる『造化の精靈』天地萬物がそれより生れ、それに支へられてゐるところのもの、宇宙的なる眞實在⁵⁵⁾。良知の一方の意味は直ちに他方の意味と重なり、一方の意味でのその性格は何のことわり無しに直ちに他の意味での性格である。中國の哲學書のわかりにくさの一つの原因は一般にこのやうな點にも大きな原因があるので、いまは理解の便宜のために、上述の一と二とを一應きりはなし、先づ第二の點から、すなはち宇宙的なる眞實在とはいかなる性格のものであるか、といふ點より話をすすめてゐるのである。それは無なるもの、無中生有なるものであると先づ明かされたが、次にこの言説思議すべからざる眞實在は存在と價値の原始統一である。(知行合一の最深の意味はここにある) 天が高いのは尊いのであり、地が低いのは卑いのである。咲く花を見て單なる植物の生殖作用を認めるのは決して第一次のことではない。それは先づ美しい、快い——善いのである。それは決して人間の側に於ける價值感情を移入するのではない。かへつて人間の側の價值感情こそ自然のよさ、よくなさに『感應』して起るのである。自然はか

くて自然であるとともに天則であるといはねばならぬ。天則之自然、自然之天則である⁵⁶⁾。四時の循環、日月の運行はそのことを最も明白に示してゐる。天則はもちろん自己を實現せずんばやまないであらう。易に天地の大徳を生といふ、と見えるごとく、存在は決して靜なるものではない。それは根源的に動なるもの、宇宙の眞相は生生でなくてはならぬ。不容已、すなはちやむにやまれず、生生不息變動周流してをり、把へて以て典要とすべからざる活潑潑地なるもの、不測にして神なるもの⁵⁷⁾、それが宇宙の眞相、したがつてまた人間の眞相(良知)である。(私はしばしば靜を説くが、その靜も決して動靜相對の靜ではないこと、ここからも了解せられよう) 体用一源にして無なるものは實にかくの如き大徳あるものである。天則とは單にコンテンツ・レイトせらるべき体としての眞理であるのではない。それは直ちにまた用^{はたらき}なのである。体であるといふことが直ちに用なのである。また朱子の用語を用ひれば、單に理であるのではない。同時に氣なのである。理がまだ氣であり氣がまだ理であるやうな不可思議なるもの、神なる無である。理(法則性)といふ言葉を天則の語に吸収せしめる

ならば、天則とは氣の天則にほかならぬ。⁵⁹⁾（私が良知とは氣の靈といふのはここに基く）かかる体用一源、天則自然、生生不測の神機、それがまた自他の原始統一（一体生生）であることはいふまでもないであらう。良知はかかる宇宙的實在の性格をそのままにうけてゐる。天度に密符してゐる。⁵⁹⁾私の現成良知の説をただ本体を論ずるのみで實踐をないがしろにするものだ、との非難、いはんやまた無忌憚な行動を爲しながら、それが心のままに動いたのだから良知に合してゐるのだとする者を正當化するとの非難、このやうな非難がいかにも馬鹿馬鹿しいものであるかはもはや説明するまでもないであらう。本体を論ずるとは体用一源なる本体を論ずるのであり、現成良知とは修證一致なる良知が當下に現成してゐるといふのである。習氣人欲を破除したのちに良知が致されるのではなく、良知そのものがそれを破除する利刀なのである。⁶⁰⁾良知とは引子によつてはじめて効力を發揮する藥であるのではなく、それ自らに引子を含んだ藥が良知なのである。⁶¹⁾明德を天下に明かにするとは、われわれがそれを意志するのではない。一体不容已なる良知そのものの自然必然なる意志であり、活動であるのである。

私がつねに『自信』を説いたのもかかる良知を自信せよ、といふに他ならぬ。自己が良知そのものとなる、身が良知の凝聚・運動と化する、たしかにそれはわれわれに課せられた實踐の理想であらう。しかし、良知は實は既に與へられてゐるものであり、身は本來、良知の凝聚運動なのである。生得固有の自然として現に不斷に活動してゐるのである。所與性と課題性の統一なのである。この統一性を悟らずしてその所與性をのみ固執するとき、そこにはじめて世の非難する如き意味での現成説が生れるにすぎない。或はまた終日本体を談じて世道人心に無關心であるとか、學を有限なもの、いひかへれば決定論としてしまつたとかいふ非難に對しては——それは要するに良知の完全性を客体的に固定化して眺めるところに生ずる弊であるが——聖學は良知を自覺すること（見性）を主眼とするのであり、良知は宇宙的眞實在に根ざすものとして無限なものであり、したがつて學もまた無限の課題なのであつて、⁶²⁾堯舜のとき聖人でも、その聖功を完成したのちに於てなほ人心の危、道心の微をいましめ、『惟レ精惟一』の工夫に兢兢業業としてたゆむところがなかつた、といふ點、また例へば邵

康節は天數の學を研究した末、事はすべて天の豫定計劃のもとにあるとして一切を如何ともすべからざる自然に歸してしまつた（凡事皆有成算、一切付之自然）のであるが、これを聖人の裁成輔相、天地萬物の位育を參贊し世界を挽回せんとする心にくらべるならば、弛緩せりと謂はざるを得ない（較緩些子）のであつて、朧朧懇懇として常に世界と相ひ即し、不斷にその痛痒を自己の痛痒として切實に味つてゐる聖人の心の『一体』性と相ひ去ること遠しいはざるを得ないといふ點——このやうな良知の無限性一体性の眞理をあげて答へることができであらう。まことに『知の一字は衆妙の門』⁶³⁾、しかも、お國の道元禪師が『即心是佛とは發心修行菩提涅槃の諸佛なり、いまだ發心修行菩提涅槃せざるは即心是佛に非ず』⁶⁴⁾と申されたのはそのまま私の現成説に援用してよろしい。

以上、はなはだ簡單でかへつて理解を妨げたかとおそれるのであるが、いま再び、無なる眞實在が人間に於いて發現してゐるもの、それが特に良知であるといふ點から、良知の知なる意味を吟味してみたい。惡評たかき私の四無説のごときもそれによつて正しく了解せられると信ずる。先

づそれは無に立脚する知として、當然、無知でなければならぬ。それが是非善惡を辨別する先天的道德力であるといつても、實は是も無く非も無く善もなく惡も無きものでなくてはならぬ。良知が無知であるとはいかにも奇怪な表現の如くであるけれども、しかしすでにわれわれの見たごとく、無といふものがいかに壓倒的な性格のものであるかを知らなければその眞の意味はほゞ豫想せらるであらう。すなはち、ここに言ふ知とは謂はゆる『聞見の知』、先師が『知識技能の與り知るところでない』⁶⁵⁾と申されたときのあの『知識』、良知が無知であるとはそのやうな經驗知、分別知、對象認識的知が無い（『でない』）こと、良知といふ知はかかる知とは別次元の知であることを言ふのである。（意、情についてもまた欲についても此と同様に考へてよろしい）私はそれを『徳性之知』と呼んで『聞見之知』と區別しておいた。⁶⁶⁾良知が常識的に知として通用してゐるところの一切の知とは別次元なるものとして無知であるといふ點にこそそれが眞の知である所以がある。良知は『無知而無不知』である。⁶⁷⁾第一、相對的な是非でなく絶對的な意味での是非を知るものである。良知が先天的な道德能力―活動

(知は知行合一的知であるから)であるといふ意味はここに建立せらるるであらう。第二、良知はまた無知であればこそかへつて一切の知識を成立せしめうるであらう。根源的な知行合一的知が自己を効果的に實現しようとするとき即ち、自己を用として展開することによつて、一切の聞見の知は成立するのである。良知はかくて二重の意味に於て無知而無不知、無中生有なのである。あたかも明鏡はそれ自体としては何ものの像をも有せず、しかもそのことの故にかへつていかなる影像をも現するが如くに、或はまた、耳はそれ自身いかなる音をも有しないが故に、その故によく一切の音を辨別する如くに、といふ私の常套の比喩はこの意味に解されてよい。先師も既に『良知は聞見に由つて有るのではないが、しかも聞見はすべて良知の用である』といふ言葉で以つてこの趣旨を説かれた。⁶⁸⁾かくて學の目的が良知の把握にあるとするならば、それは聞見の知を徳性の知に轉ずることによつてのみ、⁶⁹⁾先師の言葉をかりるならば『聞見の知を日に減ずることを求める』ことによつてのみ達せられるであらう。私が良知の學を減擔法と呼ぶのはそれである。⁷⁰⁾學が簡易直截でなければならぬと云は

れるのもそれである。更にまた私が聖人の學は未だ悟らざる者の爲めに説かれたるもの、畢竟して權法にすぎぬ、先師の良知の教すら固執せらるべきでない、と言ふのもこの意味である。⁷¹⁾いかにすぐれた教といへども言語分別の世界のものであるほかはないのである。四書六經も月をさす指、魚兔をとらへる筈蹄にすぎぬ。私が敢て『悟』といふことを強調するのはそこを言ひたいからに他ならぬ。先師が自得を力説せられたのと事情は少しも異なるところがないであらう。

無中生有、空、虛、無知、悟……このやうにならべてくると世の士大夫どもは得たり賢しと攻撃するであらう。それこそ良知の説が禪學であり道家思想である證據である。陽明に於ては敢て公然とは自認せられなかつた良知説の異端性がいまや汝に於て揚言せらるるに至つたのだ、と。

——なるほど一理ある言葉である。空、虛、無などの概念がわが儒家に於てより二氏に於て主として説かれたこと、さうしてその故に二氏が排斥せられつづけたことは事實であるし、二氏の説が微妙にして然も重大なる誤謬を含んでゐることを私は否定しようとは思はない。しかしながら、

空とか無とかいふこと自体はそれほど非難さるべき事柄であらうか。孔子はその第一の弟子顔淵をたたへて『庶乎屢空』と申されたし、自らのことをのべては『我有知乎哉、無知也』と申された。易にはまた『君子以虚受人』とある。まことに空・虚・無こそ聖學の極意、孔門の家法と申さねばならぬ。私が『空こそ道の根源』『無は聖學之宗』といひ、『心性の虚無なるこそ千聖の學脈』といつたのは決してほしいままな立言ではなかつたのである。空虚であればこそ實を成立せしめうるのであるじ、有はその根據として無を豫想しなくてはならぬこと、すでに説いたところによつて明であらう。

かくて諸君は了解すべきである、良知の説が空虚なりとそしらるるその點こそまさに良知説が千聖の學脈をつぎ、わが儒學の最奥の眞理を闡明した所以に他ならないことを。千古の聖學は知の一字を以て盡すことができる。⁷³⁾わが堯舜孔孟の聖學は先師の良知の教に於てその千古の秘密を露呈し了るのであり、中國の學術史は今やその展開を完結して最後の究極境に達したのである。いまこの究極境に立つてその展開のあとをふり返つてみるならば、道佛二氏それぞ

れに欠陥は有しながらも、然もそれぞれに眞理の一面は把握してゐたことを認めねばならない。道家の虚、佛教の空、みな究極の眞理として吾が儒に本來固有なる千聖の精義であつた。そもそも、儒も之を得てはじめて儒であり、佛も之を得てはじめて佛であるやうなものをこそ眞理と呼ばれるに價しよう。⁷⁴⁾道佛二氏の誤謬はそれを分別的に固執したことに始る。かくて彼らは統一未分的、絶對的なものを相對化してしまつた。その始は實に毫釐の差にすぎぬのにやがて千里もの開きが生ずる——先師は道佛の誤謬を『以て天下國家を治むべからず』の一語によつて總括された——こととなるのはここに原因する。眞空は空と色との統一であるべきであるのにそれを單に空と抽象的に固執することによつて色と相對なる空に墮してしまつた。(いはゆる頑空、あるひは沈空)世と出世との統一であるべきところに彼らは出世を固執した。すなはち、それらは謂ゆる体を具へて微かなるもの、そのまま眞の學と爲すことはもちろんできないけれども、いま良知といふ究極境よりふりかへつて見れば、それぞれ眞の學の一モメントたるを失はないのである。『良知こそ三教の靈樞』⁷⁵⁾良知の立場こそ彼らの依

つて立つべき眞の地盤であつたのに、二家がつひにこのことを覺りえなかつたのは惜みても餘りありといふべく、決して單純に異端邪説として排斥さるべきものではないであらう。先師が一方ではその現實逃避といふ抽象性をきびしく批判しつつも、一方またかの屋舎三間の譬をもつて語られたのは正にこの點であつたのである。⁷⁶⁾この間の事情は孔子を罵倒した莊子、孟子に對抗した告子など、儒家によつて傳統的に排斥せらるる人たちに於ても同様である。ものごとを統一的に把握することを得せしめる良知の立場から見るとき、たとひ彼らが精一の點に於て欠くところありとはいひながら、しかもなほ莊が曾點漆雕開に比せらるべく、告が聖門の別派とも稱すべき位置を占むべきこと殆ど疑を容れぬ。⁷⁷⁾人は彼らを異端と呼ぶが、名にとらはれず、實をのみ求むれば、實は漢以後の墮落せる儒學に勝るものと數等といふべく、異端の語はかへつて後者にこそ與へらるべきであらう。道佛に儒あり、儒に異端あり、いたづらに傳統的評價に迷はされて不通の論をなすべきではないのである。⁷⁸⁾

いまや諸君はわが中國學術の史的展開のあとを、さうし

てまた良知説の位置を明瞭に了解できる筈である。聖學の正法眼藏たる良知は、經驗知分別知の量的累積によつては遂に到達せられないであらう。默識心通といふ方法によつてこそはじめてそれは把握せられる。しかるに顔子の没して以後、學問の正しき傳統は失はれ、ただ子貢子張の多識聞見の學のみが傳はることとなつた。更に漢の儒者にいたつては、いたすらに刑名格式に拘泥し、それを典要として固執したため、聖學の生生已むべからざる變動周流の体は全く見うしなはれてしまつたのである。⁷⁹⁾堯舜孔孟の學は決して始皇帝の焚書によつて、或は道佛二氏の興起によつて滅びたのではない。⁸⁰⁾漢の儒學いでてより聖學は單なる訓詁記誦、名物度數の學となり下り、人生に第一義なるものは毫も相ひ關せざるものとなつてしまつた。かくて聖學は滅びたのである。儒者みづからが滅したのである。道佛二氏はこの虚に乗じたものに他ならぬ。かくて、もともとわが聖學の家常飯にすぎなかつたものを二氏によつて自説と僭稱せられても儒家は如何ともなし得ず、ただいたづらに嘲罵して自ら慰むるのみ。やつと宋代に入つて周濂溪程明道の二先生が主靜無欲の説をとへ、聖學はやうやくその

眞面目にかへるかに見えたが、惜しいかな、伊川・朱子の出現によつてその流れはまたしても曲げられてしまつた。³¹⁾もちろん、當時、一方に陸象山がありはしたが力およびず、而後三百年、世には朱子學のみが流行したのである。かくてわが大明の聖代に入り、先づ白沙先生が先聲を放ち、³²⁾ついでわが陽明先生がその良知の教によつて聖學を復興せられる——これが中國學術の歴史である。先師はかくの如き歴史的境位に於て良知の眞理を闡明せられ、かくてうはべでは異端として排斥しながら、内心ふかく畏敬を禁じえなかつた道佛二氏の深遠な哲學に對してわが孔門の聖學ははじめて確乎たる態度をとることができるようになつたのである。私は一にその説を發展せしめたものに他ならない。私への非難は良知の何たるかをわきまへざるものの妄言にすぎぬ。いはんや清朝の考證家、かの聖學の根本精神を忘れてた手あひの良知説に對する嘲罵のごとき、殆ど齒牙にかけるにも及ぶまい。顧寧人黃太冲を最後として中國の學術はただ太平の逸民の消遣の具と化してしまつた。私はそれを語るに忍びないのである。

(解説は次號)

- ① 王文成公全書廿三、阿陋軒記を參照。ついでながら陽明學成立の機縁ともいふべき龍場に於ける體驗の内容としてこの文明以前の夷狄との接觸交渉といふ點が相當に評價されねばならぬことは嘗て京都支那學會で述べたことがある。
- ② 全書廿六、教條示龍場諸生改過第二の意による。
- ③ 全書廿四、諭泰和楊茂
- ④ 龍溪先生全集二、書蔡源同志會約に晦翁隨處分而爲二、先師隨處合而爲一。(以下、陽明に關しては全書、龍溪には全集と記すことにする)
- ⑤ 全集十、答吳悟齋書(第二)
- ⑥ 以下傳習錄上、第五條。晩年の説(例へば傳習錄下廿六、一二一など)も別に本質的變化はない。なほ龍溪は知行合一の旨をきかれて天下只有箇知。不行不足謂之知……只此一箇知已自盡了。といふが、そのとき知とは良知である(全集七、華陽明倫堂會語)そのほか心之良知謂之知。心之良能謂之行(十、答吳悟齋第二書)などといふ。
- ⑦ 傳習錄下廿六、道德的實踐の眞の意味はここにあるのであらう。
- ⑧ 全書三、答友人問の第三條。また傳習錄上二六に、知者行之始、行者知之成、聖學只一箇功夫。
- ⑨ 傳習錄、中、答人論學書十二。
- ⑩ 註6に同じ。
- ⑪ たとへば全集十二、與李見羅書(第二)知是身之靈明主宰。身是知之凝聚運動。無身則無知矣。無知則無身矣。龍溪しば

しばこのことを言ふ。なほ道德的實踐が好惡にまで具体化されなくてはならぬことも龍溪のしばしば説くところである。

⑫ 大學首章、中庸二十章朱注。

⑬ 註6に同じ。

⑭ なほ全集九、與陶念齋書（十七、直說示周子順之ほぼ同じ）

に龍溪が、朱子が學の方法として讀書を強調して以來、學者が一生精神を故紙堆中に寄頓するに至つたと言つてゐるのここに参照せられよう。

⑮ 註6に同じ。

⑯ 傳習錄中、答羅整庵少宰書。

⑰ 傳習錄中、答人論學書十二。なほ、誤解なきやうに言つておきたい。朱子學に對するこのやうな激越な攻撃的態度は、實

は龍溪その人をもふくめて陽明の後學に於てはかへつて見られなくなり（李卓吾は別）調停回護の説の方がかへつて目だつてくるのである。

⑱ この意は全書七、親民堂記、全書廿六大學問、をはじめ、特に後期のものに著しい。全書廿六寄正憲男手墨に吾平生講學、只是致良知三字、仁、人心也、良知之誠愛惻怛處便是仁、無誠愛惻怛之心、亦無良知可致矣、といひ陳九川はこれ晩年所以告門人者、至爲緊要と註してゐる。傳習錄ではたとへば下七六、下一三六、とくに中、答薛文蔚第一（第二）書など。

下七六の佐藤一齋欄外書に仁体即良知自然條理といふ。龍溪にあつては、例へば儒者之學、以經世爲用、而其實以無欲爲本、無欲者無我也、天地萬物、本吾一体、莫非我也……良知者仁体也……（全集十三、賀中丞新源公武功告成序）また、

無欲之謂仁、仁人心也、良知者心之明覺、一体之仁也……一体者心之明覺、其機自不容已、非有所強而然也（十五、書耿子健冬遊記後語）と見える。なほ仁者以天地萬物爲一体が近思錄道体類第二十條（岩波文庫の番號）の程明道の語に出る

⑲ ことはいふまでもない。

中庸廿五章。誠者物之終始。不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者非自誠已而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合内外之道也。

⑳ 近思錄爲學類 一〇五。

㉑ 萬物一体思想はまた龍溪の良知説の根本的立場であつて引用すれば限りがない。（專論せるものとしては例へば全集二、宛陵會語）諫告、助言、また論學の語を友人に送るに際して

も彼はしばしば、一体之情也とか一体不容已の情なり、と結んでゐる。彼が『講學』を重んじて『此學於朋友、如魚之於水、一日相離、便成枯渴』といひ（全集二、桐川會約その他）論語の有朋自遠方來、不亦樂乎を釋して『人心本樂、本與萬物同体、朋來則遂其一体之心、故樂』（三、九龍記誨）といふのもそのあらはれであるし、一体にして已むことを容さずといふ使命意識はこより生れる（例へば十、與羅念庵書第二）大丈夫爲大事因緣出世、救世一番、皆吾分内事也（九、與陶念齋書第一）なほ『閉門踰垣、蹣跚然として潔身獨行し自から高しとなすは予の初心に非ず』（一、三山麗澤錄また、五、天柱山房會語の末）といふ『嫌疑を避けず疑訪を避けざる』態度もここから生れるであらう。

㉒ 良知が一体不容已なる點より當然の結論であるが、十五、跋

徐存齋師相教言に明道の識仁篇に因んで識仁原只是良知自識といふ。

②⑨ 傳習錄中、答人論學書十二、全集十七、紹興府名宦祠記。

②④ 例へば上引答聶第一書。

②⑤ 全集十三、王瑤湖文集序にいふ、儒者之學、務爲經世、學不足以經世、非儒也、吾人置身於天地之間、本不容以退托其曰、爲天地立心、爲生民立命(張橫渠)固儒者經世事也……道喪千載、絕學悠悠、天地自天地、生民自生民、吾人自吾人、際分渙裂、漠然不相聯屬、噫、敝也久矣、自陽明夫子、首揭良知之旨、以覺天下、天下之人、皆知此心之靈、貫徹天地、而生民之痼疾痼疾、始與吾人休戚、一体相關……吾人誠有意于經世、豈忍一日悠悠、甘于退托、漠然視之而已也、天地萬物一体相通、生生之機、自不容已……在家仁家、在國仁國、在天下仁天下、所謂格物致知、儒者有用之實學也、

②⑦ 傳習錄中答人論學書十二

②⑧ 自了漢の語は龍溪に頻見する。いまは全集十に羅念庵が世の學者たちに嫌氣がさし、閉關多年、高臥不出であるのを、自分一己の受用はそれでよいかも知れぬが、しかし世道を如何せんと詰問?した與羅念庵書第二、また十二與殷秋溟書第一など。なほ全集の王宗沐の序の載するところに智者大師の四弘誓願を引いて吾儒の禪に及ばざるをいへるもの、十六、書見羅卷兼贈思默に同じく佛家の弘誓に言及して、欲明明德於天下、便是吾人最初發心誓願といひ、寧學聖人而未至、恥以一善而成名と程明道の語を引いて此便是孔門家法と結べるものなど参照に價するであらうし、また『道の眞なるを以て身

を治め、その緒餘を以て國家を爲め、その土宜を以て天下を爲める(莊子讓王)と稱する似而非學問を排する點(十四、贈梅宛溪擢山東憲副序)もついでにここに注意しておかう。

②⑨ 傳習錄中、答聶第一書。

③① 全集十三、太平杜氏重修家譜序。(近思錄道体類二十)

③② 答聶第一書。鳥獸不可與同群、吾非斯人之徒而誰與は論語微子篇、知其不可而爲之者は憲問篇。龍溪にも吾非斯人之徒而誰與、原是孔門家法(五、天柱山房會語)の語あり。但し、これは今まで注に引いてきた龍溪の語の殆どすべてについて言ふのであるが、龍溪のかかる態度と陽明の淑世の精神との間には掩ふべからざる逕庭があるのであつて、それはやがて解説の項に於て述べられるであらう。

③③ 全書六、與黃宗賢書。

③④ 全集十四、贈邑博諸元岡遷荆王府教授序。

③⑤ 全書七、贈陸清伯歸省序。

③⑥ 全書七、別梁日孚序。

③⑦ 全書七、從吾道人記。

③⑧ 全書廿四、書徐汝佩卷。

③⑨ 以上詳細は年譜をはじめ多くの陽明傳を参照せられたい。陽明傳として詳密正確、私のもつとも敬服するのは、山本正一氏『王陽明』(昭和十八年)である——この著の存在を永らく知らないでゐた迂濶を恥ぢる——が、ただ明儒學案によつて龍溪の入門を嘉靖二年に繋けてゐられるのは如何であらうか。全集二十の錢緒山行狀に龍溪みづからが言ふところを推せば彼の入門が緒山と同じく正徳十六年にあつたことはほぼ疑ひ

得ないと思はれるのである。なほここで興味ある逸話を一つ紹介しておきたい。それは學案十九の魏良器の傳に見ゆるものである。曰く、陽明が越にかへつた當時、龍溪は諸生で、落魄不羈、つねに講學の徒を罵つてゐた。家は陽明と隣であつたが、會つてみようとしなかつた。良器は百方勸誘したが肯んぜぬ。ある日、良器は同門の友人と投壺雅歌してたのしんでゐた。龍溪それを見て腐儒もまたこれを爲すかと訊ねたところ、良器は吾等爲學、未嘗擔板、汝自不知耳と答へた。ここに於て龍溪は漸次かれらと交り遂に陽明に北面するに至つたのである、と。この話は袁宗道も記してゐて（中央書店國學基本文庫袁伯修全集卷二十二雜説）そこでは少年任俠、日日在酒肆博場中、なる龍溪を、陽明がわざと弟子に投壺飲酒せしめて誘つたことになつてゐる。私はこの話はまんなら根も葉もない話ではないやうな氣がするのである。（ついでに言つておきたい、例の出身靖亂錄に載つてゐる陽明が少年時代繼母をやりこめた話私は必しも全然しりぞけらるべきものとは思はないのである。さういふ逸話をいさ少しまともに考へてみるによつて、陽明心學の意味がよりはつきりする點がないでもなからう）なほ擔板は禪家語録の語。全集二、滁陽會語。學案陽明傳に學三變を説く條はこれを襲つてゐる。

④③ 傳習錄下、一一二。

④② 以下、全書三十四、年譜、嘉靖元年二月の條、並に全集五、天柱山房會語。また四部叢刊陽明集要の年譜。

④① 全書廿五、明封刑部主事浩齋陸君墓碑銘、および、李卓吾、

焚書一、復鄧石陽太守書の語を用ふ。前者は特に此の條に參照せらるべきである。

④③ 天柱山房會語に言ふ、今人不論哀與不哀、見城郭室廬而哭、是乃循守格套、非由衷也、客至而哭、客不至而不哭、尤爲作僞、世人作僞得慣、連父母之喪、亦用此術、以爲守禮、可嘆也已、毀不滅性、哀亦是和、悟得時、卽此是學。

④④ 全書六、寄鄧謙之第二書。

④⑤ 日知錄六、檀弓の條に言ふ、今之學者、生於草野之中、當禮壞樂崩之後、於古人之遺文、一切不爲之討究、而曰、禮吾知其敬而已、喪吾知其哀而已、以空學而議朝章、以清談而干王政、是尙不足以窺漢儒之里、而何以升孔子之堂哉。論語子張篇に士見危致命、見得思義、祭思敬、喪思哀、其可已矣、また喪致乎哀而止、とある。なほ『凡禮不可常行者、非禮之經、用於古不宜於今、而猶著之於篇者、非聖人立經之意』『凡禮非一世一端可盡、古帝王不相沿襲、聖人言禮、不及器數、惟曰義以爲質、有以也』と、ほぼ陽明と同じ見地から、禮記四十九篇所載の禮を詳細に批判し、そのあるものが失倫であり、あるものが無益有害であり、あるものはまた馬鹿馬鹿しくさへあることを指摘した郝敬（京山）（萬曆十七年進士）などの説を參照すれば、この問題は進んでいはゆる考證學への視野をも含む精神史的問題として展開せられ得るであらう。なほ郝敬の言を私は皮錫瑞『三禮通論』の論宋明人疑經之失、明人又甚於宋人の條で知つたが、崇雅堂叢書所收『談經』に全文が見える。學案（五十五）が郝氏を諸儒に入れてゐるのは妥當であるが、然し右叢書に附録する傳に『良知の流弊』と

非難されたとあるごとく、廣い意味での心學の徒であつたのである。その夥しい著述の中には諸儒心學直指五卷が見えてゐる。

(46) 以下、全書卷首刻文錄敍說、傳習錄下、黃省曾所錄末尾參照吾人一生、惟有此學。人生只有此「一大」事。千古聖人、只有這些子。人生一世、只有這件事など枚舉に遑がない。一大事因縁も同様である。(この語は法華經に由來する)

(48) 人生不知學、猶不生也。學而不聞道、猶不學也(全集十一、答張陽和書)とか、人生這些子命根、無此不得爲人(二、懷玉書院會語)とか。

(49) 全集五、蓬萊會籍申約後語。

(50) 黃綰(洛村)のごときを指すのであらう。彼は陽明に對して親家であり、陽明派中の名士であつたが、容肇祖氏の研究によれば、陽明の死後、著しく批判的になり殆ど陽明説を否定するに至つたといふ(燕京學報廿七『王守仁的門人黃綰』)。その要旨は同氏の明代思想史に見える)ついでに注意しておきたいのは、陽明に對して批判的な態度を(時として)とつたのは謂はゆる左派には殆どなくて、むしろ右派に多かつたといふことである(たとへばまた薺雙江)。龍溪のごとき、陽明を超えようといふ意圖があつたとする説もあるが、私の見たかぎり、ただ全集二、書藝源同志會約に朱子と陽明の異同をのべたのち、今日之學、惟以發明聖修爲事、不必問其出於晦翁出於先師、求諸其心之安而信焉可也、と言へる一條のみが或は當らうかと思へるが、しかしこの語を要するに朱子の權威に對して陽明を辯護した調停の語にすぎないこと、全文を

讀めば明かである。

(51) 報答師恩、報答老師罔極之恩、といふこと、例へば全集九答李彭龍鏡書、十二、與張叔學書第四など。またその老師一脈云云にいたつては引用の繁にたえない。たゞ十二、與沈宗顏書第二に、區區八十老翁、於世界更有恁放不下、惟師門一脈如綫之傳、未得一二法器出頭擔荷、未能忘情、切切求友於四方者、意實在此、といへるものを一例としておく。

(52) 以下全集一、撫州擬觀台會語(終りの方、秦漢以來、學絕道喪ではじまる條)、二、滁陽會語を併せ觀らねたい。また十、答吳悟齋書第一も參考にならう。

(53) 全集十七、太極亭記に、夫千古聖人之學心學也、太極者心之極也、有無相生、動靜相承、自無極而太極而陰陽五行而萬物、自無而向於有、所謂順也、由萬物而……無極、自有而歸於無、所謂逆也、一順一逆、造化生成之機也、また八、艮止精一之旨(また天根月窟説)に萬物生於無而顯於有。なほすぐあとにも説かれてゐるごとく良知は二重の意味をもつてをり、いづれの意味に重點をおく場合でも、直ちに他の意味での良知の性格が無造作にそこにダブらされてゐる。したがつて自無生有を先づ宇宙の意味のもの、次いで人間に於ける良知のもの、と規定するのは單なる敍述の便宜のためにすぎない。宇宙(存在)の真相が無中生有であるとは、即ち良知が無中生有であることなのである。良知惟無物、始能盡萬物之變、無中生有(九、答李彭山龍鏡書)靈明之妙應……自無生有(七、新安斗山書院會語)そのほかこの無中生有、自無生有といふ表現は實に夥しいのであるが、それは『有在於無』(老

子四十章）といふ老子の思想から來たと直ちにいふよりも、むしろ良知に關する論理の展開が敢てその表現を襲はしめたと言ふべきであらう。朱子が無極而太極に費した思索の苦心は（安田二郎氏、中國近世思想研究）かくて、それこそ無に歸したのである。なほこの無中生有といふことが、一、無が有を生む、の意か、二、有は無に於てある（例へば虚無なる空間に於けるごとく）の意か、（本心……空洞無体、廣大無際、天地萬物、有像有形、皆在吾無体無際之中。全集五、慈湖精舍會語）三、有は謂ゆる因緣所生法であつてその裏にそれを生み、支えてゐるごとき實體をもたない、との意か、明かに主として前二者であると思はれるが、（例へば、全集七、新安斗山會語に、譬如雞卵中、必有一點虚處、乃其生化之機、不虛則不能生矣）果して前二者の意味のみか。恐らくこれは佛教の般若空觀が入つて以後の中國思想史の根本問題につらなる問題であらう。

⑤4 無者萬有之基（全集十六、書先師過釣古遺墨）

⑤5 傳習錄、下、六一。全集七、南遊會紀に、天地生物之心、以其全付之於人、而知也者、人心之覺而爲靈者也、從古以來、生天地、生人生物、皆此一靈而已。

⑤6 例へば全集六、格物問答原旨、八、易與天地準一章大旨などを参照。

⑤7 天地生生之機。眞機沛然自不容已。如天之四時、溫涼寒熱、無有停機。生生不測。變動周流之体（語は易に基く）。など引用の繁にたえぬ。

⑤8 天地間一氣而已……其氣之靈、謂之良知（全集八、易與天地

準一章大旨）

⑤9 全集十六、池陽漫語示丁惟寅。

⑥0 全集十七、尙賢以德說。

⑥1 全集四、留都會紀（耿楚侗との問答）

⑥2 以下全集十六、書見羅卷兼贈思默に邵堯夫を論ずる條参照。

⑥3 全集十五、易測授張叔學その他。この語が南宗の荷澤神會のものとして宗密の禪源諸詮集に出ることはいふまでもない。

龍溪が頓悟漸悟をやかましく言ふのも、彼が禪學に深く、後世禪といへば南宗系一色といつてよいのであるから當然である。なほ頓漸に關しては宗密の場合について研究せられた荒木見悟氏の極めて明快な『頓悟漸修論』（福岡學藝大學紀要）が參考になる。

⑥4 正法眼藏、六、卽心是佛。（岩波文庫本、上、一〇五頁）

⑥5 傳習錄中、答人論學書十二。

⑥6 この二つの知の區別はくりかへし說かれる。聞見之知とはまた、意あるひは識による知である。

⑥7 無知而無不知の説はすでに陽明もふれてゐる（傳習錄下八二）ところであるが、そのもとは恐らく僧肇（三八四—四一四）の般若無知論（いはゆる肇論の一）にあるであらう。それが肇論から直接に讀まれたか、それとも禪籍に引用するところによつて知られたか、私はもちろん後者を否定しないとともに、少くとも龍溪が肇論そのものを讀んだことは大いにありうると考へるものである。肇論は萬曆初年には佛教界の大論戰の的となつてゐるし（東方學報東京六、中田源次郎氏「肇論およびその註疏について」三九二頁以下）、少しく後輩の

焦弱侯はその筆乗や莊子翼に於いて明かにその名を擧げて引用してゐるのである。なほ無○而無不○といふ風な論理が中國に於ては早く老子の無爲而無不爲として説かれてをり、それが魏晉のいはゆる玄學の基調をなしてゐたこと、聖人之情、應物而無累於物（王弼）といふ如きもそれであり、それが佛教の空觀と習合して以後中國哲學に獨特な思惟様式となつてくるであらうこと（いはゆる『即』といふ如き）など、いまは一切ふれない。やがて人文科學研究所より肇論に關する綜合研究が刊行されるであらうが、ここでは興味ある文獻として馮友蘭『新原道』（第七章玄學）を擧げておく。

傳習錄中、答歐陽崇一書第一條。全集十六、趙望雲別言に良知如燈之明、聞見如書光之照といふ。

變識爲知、非是去識以全知（十一、與屠坪石書）

全集二、九龍紀誨。七、南遊會紀末條など。

全集十三、歐陽南野文選序その他。六經、四書もこの見地から見るとき閑葛藤であり我の註脚であり、糟粕である（十一、答王敬所第二書、十五、自訟長語、自訟問答）

全集一、白鹿洞續講義、八、良止精一之旨、十七、虛谷説な

ど。

73 全集一、三山麗澤錄その他。

74 全集七、南遊會紀に、人心本來虛寂、原是入聖真路頭、虛寂之旨、義黃姬孔相傳之學脉、儒得之以爲儒、禪得之以爲禪。

75 全集一、三山麗澤錄末條。その他、範圍三教大總持の語など。

77 全集一、三山麗澤錄（注75所引の前條）三、水西精舍會語、答中淮吳子問。その他、彼は論語の佛肝・微生高や孟子の羊を以て牛にかへた齊宣王などに對しても傳統的解釋を排して肯定的に評價してゐる。

78 全集十七、三教堂記。

79 以上、全集九、答李彭山龍鏡書、その他隨處。

80 全集一、撫州擬觀台會語の秦不會壞了道脈至漢而大變を注せる條など。

81 龍溪が伊川を肯定しないこと、全集四、留都會紀の末條。なほ、伊川を抑へて明道を揚げるのは明代（ことに陽明學）の學者の一般的傾向である。

82 全集十、復顔冲宇その他。

On Wang Lung-hsi (王龍溪) Sayings

By Kenji Shimada

I. Wang Yang-ming's (王陽明) philosophical principle, "liang-chi, (良知) or intuitive knowledge of good knowledge, means firstly unification of knowledge with behaviour and secondly unification of oneself with the others. Based on such a principle Wang Yang-ming made a severe criticism of his contemporary scholars and thinkers. He said: mere accumulation of knowledge without being accompanied with practice on the one hand and irresponsibility for political and social situation on the part of the ruling class who do not realize all-pervading unity of all being were the very cause of the prevailing unrest and crisis of the world. Such a deplorable situation was the result of the philosophy of the Chu-tzu school, which discriminates between knowledge and behaviour,

the internal and the external. In the teaching of the Chu-tzu school the basic principle of Confucianism, i.e., the principle of intuitive knowledge, remains disregarded, says Wang Yang-ming. From such a standpoint it comes that the chaos can only be saved by those who are partisans of "intuitive knowledge." Wang Lung-hsi (王龍溪) belonged to the left wing of those followers of Wang Yang-ming, who were conscious of this mission, and he devoted his whole life in diffusing his faith in the philosophy of intuitive knowledge. •

II. Wang Lung-hsi interpreted intuitive knowledge as "ever present intuitive knowledge (現成良知)" His theory of ever present intuitive knowledge (現成良知) became an object of censure, but it was the inevitable result of his philosophy. The truth of ever present intuitive knowledge could be expressed only by introducing in to his theory the Buddhistic or Taoistic ideas of "nothing" and "voidness," which were almost tabooed terms for the men of orthodox Confucianism. He thought that the theory of ever present intuitive knowledge was not in opposition to Buddhism or Taoism but, on the contrary, the latter were embraced in the former. In the mind of Wang Lung-hsi all heresies were interpreted as necessary steps in the course of development of intuitive knowledge. Their *raison d'être* was, according to Wang Lung-hsi, to be in the fact that they constitute media for a unified whole of the truth. Such a theory as described above necessarily led to lay Wang Lung-hsi open to the blame that he dared introduce Buddhistic elements into Confucianism, and such a situation seems in the present author's view, to reflect the current of his age.